
Penser les mobilités internationales à l'aune des lieux qu'elles produisent. Pistes de réflexion à partir du tourisme religieux (Israël, États-Unis, Europe)

International Mobilities Shape Places. Thinking these Processes through Religious Tourism and Pilgrimages (Israel, the United States, Europe)

Pensar las movilidades internacionales en relación con los lugares que producen. Vías de reflexión a partir del turismo religioso (Israel, Estados Unidos, Europa)

Caroline Rozenholc



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/remi/8969>

DOI : 10.4000/remi.8969

ISSN : 1777-5418

Éditeur

Université de Poitiers

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 179-196

ISBN : 979-10-90426-60-3

ISSN : 0765-0752

Référence électronique

Caroline Rozenholc, « Penser les mobilités internationales à l'aune des lieux qu'elles produisent. Pistes de réflexion à partir du tourisme religieux (Israël, États-Unis, Europe) », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 33 - n°4 | 2017, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 04 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/remi/8969> ; DOI : 10.4000/remi.8969

© Université de Poitiers

Note de recherche

Penser les mobilités internationales à l'aune des lieux qu'elles produisent. Pistes de réflexion à partir du tourisme religieux (Israël, États-Unis, Europe)

Caroline Rozenholc¹

Introduction : quand les mobilités reposent la question du lieu

Cette note de recherche souhaite revenir sur les premières pistes théoriques et méthodologiques qui se dégagent d'une recherche en cours sur ce qu'il est proposé d'appeler des « lieux de mobilité » (Barrère et Rozenholc, 2018) religieuse internationale. Cette recherche porte sur les effets socio-spatiaux conjoints des pèlerinages et du tourisme religieux dans les lieux vers lesquels ces mobilités convergent. En considérant ensemble pèlerinages et tourisme religieux comme deux modalités d'une même « entreprise spatiale religieuse »², cette recherche s'inscrit à la suite d'auteurs comme Chiffolleau (2003), Park (2004) ou Ron (2009) qui rapprochent ces deux types de mobilité. Elle s'inscrit également dans un champ qui se situe au croisement de la géographie des mobilités et des sciences sociales du religieux. Ce champ, en cours de structuration en France, a été nourri ces dernières années aussi bien par des travaux sur les migrations (Bava, 2005 ; Bava et Capone, 2010), le pèlerinage (Bennafla, 2005 ; Chiffolleau, 2003 et Chiffolleau et Madoeuf, 2005) ou sur les dimensions spatiale (Dejean et Endelstein, 2013 ; Trouillet 2013 et 2015), politique (Aubin-Boltanski, 2003 et Adalchah, 2007) ou transnationale du religieux (Argyriadis *et al.*, 2014 et Capone, 2010). La présente recherche s'en distingue cependant en ne prenant en compte que les mobilités religieuses *internationales* – l'idée étant de comprendre le rôle des acteurs internationaux dans la production des lieux et de pouvoir, à terme, étendre la réflexion aux effets locaux des mobilités internationales *en général*³ –, lues à l'aune des lieux qu'elles « produisent » et non d'une

1 Géographe, maître de conférences associée, chercheuse au CRH-UMR 7218 LAVUE, École nationale supérieure d'architecture de Paris-Val de Seine, 3-15 quai Panhard et Levassor, 75013 Paris ; caroline.rozenholc@paris-valdeseine.archi.fr

2 Le terme est de Prorok (2007) parlant de religiosité citée par Kong (2010).

3 Souhaitant à terme généraliser la réflexion sur le rôle des mobilités internationales dans la production des lieux, cette recherche ne considère que les mobilités touristico-religieuses *internationales*. Les pèlerinages locaux, pourtant nombreux dans l'espace israélo-palestinien, ne sont ainsi pas pris en compte.

population ou d'une catégorie d'acteurs donnée. Production étant entendue ici au sens de Lefebvre (2000) de la combinaison de pratiques, de conceptions et de perceptions, le terme peut désigner tant la fabrique, la destruction que la transformation des lieux dans le temps ; des lieux étudiés de manière dynamique et inclusive et moins à partir de la durée et de l'ancrage.

Ce changement de perspective traduit les enjeux que soulève la notion de lieu, son rôle dans la ville et ce qui fait ou peut faire lieu au XXI^e siècle dans un monde de flux apparemment exponentiels d'images, d'information et de personnes ; qu'il s'agisse de mobilités pendulaire, touristique, religieuse, migratoire ou d'exil. Ces circulations généralisées, choisies ou non, font en effet se télescoper de manière inédite dans les lieux des présences et des pratiques démultipliées et parfois contradictoires. Réalité polymorphe et notion polysémique s'il en est, le lieu apparaît en effet aujourd'hui plus que jamais comme un enchevêtrement de pratiques, un kaléidoscope d'expériences, de strates, de mémoires multiples et d'événements simultanés (Rozenholc, 2010). Comment dès lors le définir ? Le lieu est d'abord une forme matérielle – forme compacte, ouverte, mais définie (Schnell, 2007) – et c'est en cela, par exemple, qu'il se distingue de la notion de territoire en géographie. Portion d'espace signifiante, le lieu est porteur d'une centralité, d'une profondeur historique et doté d'une forte capacité mobilisatrice. Le lieu offre ainsi des prises à l'action (au sens de Joseph, 1992 et 1997) comme à de multiples récits identitaires. Autre spécificité, le lieu n'a pas de dimensions ou de limites a priori bien qu'il reste associé à l'échelle locale, voire micro-locale, des phénomènes. Cependant, d'autres échelles y sont actives et s'y nouent au local en opérant par « sauts » d'échelle (Smith, 2004 ; Schnell, 2007). Le lieu se définit également par les interactions et les pratiques sociales qui s'y déroulent et, par conséquent, par l'ambiance qui en résulte.

La dimension sociale et affective est particulièrement présente dans la littérature anglo-saxonne à travers l'idée de *sense of place*, qui distingue l'espace (*space*) du lieu (*place*) dans la construction des identités. Le géographe Schnell (2007) va plus loin en affirmant que l'ambiance a désormais remplacé l'« authenticité » dans la définition des lieux (Relph, 1976). Faite de qualités et de modes de présence différents, l'ambiance est ce qui donnerait aujourd'hui leur cohérence à des lieux expérimentés différemment par chacun. Thibaud (2004) la considère comme un marqueur, un « rythme » qui explique le pouvoir mobilisateur et transformatif des lieux, particulièrement aigu dans les lieux associés au religieux. Le décalage entre cette définition des lieux – que l'on peut résumer par « les lieux, en eux-mêmes, sont multiples » – et celle qu'en donnait Foucault (1984) (les lieux sont des « emplacements » irréductibles les uns aux autres) indique la transformation profonde qu'ont subie le lieu et le rapport au lieu depuis trente ans.

Considérer la pluralité des lieux et leur multi-dimensionnalité

Partant de cette définition du lieu, et prenant acte de sa pluralité intrinsèque, cette recherche propose d'étudier la matérialité des lieux et les pratiques qu'ils induisent ou permettent. Trois dimensions sont retenues à cet effet pour saisir la profondeur, la portée et le sens des lieux contemporains : les dimensions

temporelle, matérielle et socio-politique. Prises ensemble, ces trois dimensions contribuent au développement d'une géographie sensible (Rozenholc, 2010) qui permet de comprendre à la fois les dynamiques et les acteurs qui construisent et transforment les lieux au fil du temps, la manière dont s'opèrent ces transformations physiques et le rôle des visiteurs internationaux dans leur production physique et symbolique.

La première de ces dimensions est la dimension temporelle des lieux. Elle tient à trois aspects. D'abord, les lieux ont une géohistoire, une profondeur, que des traces et des marques (Bulot et Veschambre, 2006) – affiches, banderoles, graffiti, enseignes commerciales, mais aussi ruines ou délaissés urbains – permettent de lire. Ces « détails » (Piette, 1996) ténus ou bien visibles, inscrits par des présences successives ou simultanées, sont des vecteurs forts d'identité et d'identification au lieu qui demandent à être pris en compte. Ensuite, la dimension temporelle des lieux tient aussi à leur transformation progressive : loin d'être figés, les lieux sont en constante évolution. Enfin, la dimension temporelle permet de considérer la temporalité des usages et des présences dans les lieux étudiés. Dans le cas des mobilités pèlerines qui nous intéressent ici, plusieurs spécificités peuvent être relevées. Ces mobilités sont ponctuelles, elles opèrent selon des calendriers spécifiques et mettent en mouvement, sur les mêmes trajets et avec des gestes semblables, des individus a priori toujours différents.

La deuxième dimension retenue est la dimension matérielle des lieux. Elle pose d'autres questions. On en retiendra deux. La première est celle de la forme pourtant peu discutée par la littérature géographique sur le lieu qui s'intéresse surtout aux pratiques sociales (Buttimer et Seamon, 1980 ; Debarbieux, 1995 ; Massey et Jess, 1995 ; Monnet, 1998 ; Piveteau, 2010). Or, on l'a dit, le lieu est d'abord une forme avec une structure, une architecture, mais aussi, point crucial, une organisation interne faite de seuils, de continuités et de ruptures, de limites et de porosités tels qu'en traite, par exemple, Bonnin (2010). La deuxième question est celle des producteurs de ces formes concrètes, entrepreneurs privés ou publics, architectes, urbanistes qui projettent ou transforment des lieux existants pour répondre, voire anticiper les besoins des pèlerins et des touristes religieux. Qui sont ces producteurs et comment travaillent-ils dans les lieux qui, tels les parcs à thème religieux, voient le jour aujourd'hui ?

La troisième dimension, transversale aux deux autres, est la dimension socio-politique. Elle permet d'interroger ce qui se joue socialement et politiquement « dans » des lieux qui, en particulier dans les lieux de mobilités religieuses, mettent en présence des individus et des collectifs dont non seulement les trajectoires et les mobilités, mais aussi les pratiques et les lectures des lieux sont distinctes, conflictuelles ou partagées comme c'est le cas des lieux de pèlerinage « mixtes ou ambigus » partagés par plusieurs religions (Albera, 2005). Cette dimension pose alors la question de l'organisation des coprésences par les pouvoirs publics et les instances qui régissent les lieux visités. Elle pose également la question des répertoires d'action mobilisés dans les interactions par chaque individu.

Conjuguer ces trois dimensions offre une analyse fine de ce qui fait ou peut faire lieu aujourd'hui et permet de ne pas se limiter à une population ou à un

type d'acteurs dans des lieux par définition pluriels. Cette approche permet de comprendre leurs effets conjugués sur les lieux visités et de clarifier le rôle de chacun dans la production symbolique et matérielle de ces derniers. Elle demande, ce que montre le terrain, de s'intéresser à des types de lieux de portée et de sens éminemment différents. Ainsi, lieux de pèlerinage, lieux de substitution et parcs à thème religieux mis en regard et comparés permettront de réactualiser l'hypothèse que cette recherche emprunte à Halbwachs (2008 [1941]) dans son ouvrage *Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, de lieux formés en écho, par allers-retours successifs d'éléments matériels et symboliques. Ils permettront également d'alimenter la réflexion sur la nature paradoxale des lieux (Debarbieux, 1995) qui tient à leur localisation et à leurs attributs spécifiques, mais aussi à leur inscription dans des dépendances impliquant d'autres lieux.

De la production de trois types de lieux par les mobilités religieuses internationales

Polysémique et paradoxale tantôt mobilisée, tantôt abandonnée, la notion de lieu tarde à être formalisée par la littérature francophone. Elle revient cependant en force, notamment dans les travaux sur les mobilités internationales et sur la transnationalisation du religieux (Argyriadis *et al.*, 2014 ; Capone, 2010) qui en soulignent l'importance accrue dans les pratiques. Ces travaux mettent également en évidence, sans toutefois en traiter explicitement, la dimension double du lieu, comme source d'ancrage et comme vecteur de mobilité (Imbert *et al.*, 2014). Le contexte actuel voit donc le recours au lieu comme support fondamental de la personne humaine, ce que Dardel (1990) appelait la « géogaphicité », s'amplifier en même temps que le lieu gagne en complexité. Il est aussi bien revendiqué par « des mouvements sociaux communautaires, régionalistes, nationalistes, environnementalistes, progressistes (mondialistes en même temps que localistes), ataviques, conservateurs, voire réactionnaires » (Entrikin, 2003). Les études urbaines sur le patrimoine montrent, de leur côté, une surenchère des revendications mémorielles ancrées dans des lieux d'identification et de reconnaissance ; un intérêt qui témoigne aussi d'une attention renouvelée pour le sensible et l'expérience dans une mondialisation qui segmente les affiliations socio-spatiales (Lahire, 1998).

Interrogé sur ce « en quoi la religion est un terrain privilégié pour une réflexion sur le lieu », Piveteau (2010) répondait avoir été frappé, chaque fois qu'il aborde « ce registre aux confins de la géographie et de la religion, de constater une lacune gigantesque » sans, cependant, pouvoir expliquer « ce qui spécifie l'intérêt heuristique de la religion comme objet ou instance du rapport au lieu ». C'est à cette question difficile que cette recherche veut contribuer à partir de l'équation entre lieu, mobilités et religion puisqu'elle révèle la force d'attraction, de convergence et de transformation des lieux. Transformation de ceux qui en font l'expérience – c'est le but avoué du pèlerinage – et transformation des lieux au fil du temps. C'est une approche dynamique qui conjugue l'idée de lieux constamment (re)produits, par une multitude d'acteurs et inscrits dans des réseaux qui dépassent leurs seuls enjeux locaux. Lus à l'aune des mobilités religieuses, les lieux apparaissent ainsi comme des réalités situées, mais qui ne se réduisent pas à une seule échelle ou territoire. Au contraire, ils témoignent de l'articulation entre des réalités locales, régionales, nationales, dont les connexions sont à explorer.

Sur cette question, l'espace israélo-palestinien constitue un laboratoire particulièrement stimulant. Le religieux y est omniprésent et ses effets sur l'espace particulièrement structurants. Par ailleurs, les lieux touristico-religieux sont nombreux et divers avec des lieux de pèlerinages chrétiens, musulmans, juifs, bahaïs ou druzes. Cela étant, si l'on suit la proposition d'Halbwachs (2008 [1941]), la dimension locale des lieux de pèlerinage ne suffit pas pour les comprendre. Il montre, à partir des lieux saints chrétiens, que ces deniers doivent aussi être pensés en terme d'échanges et d'allers-retours avec d'autres lieux et donc d'autres acteurs. Il en donne pour exemple la *Via Dolorosa* et ses « répliques » qui fleurissent en Europe à partir du XIV^e siècle. Ces Chemins de Croix supplétifs permettent à ceux qui le souhaitent de « faire le pèlerinage » de Jérusalem sans se rendre en Terre sainte. La subtilité et l'intérêt de la démonstration d'Halbwachs sont de montrer que les lieux originaux tendent ensuite progressivement à se conformer, à s'ajuster à leurs répliques. Il donne l'exemple du Grand Voyage et Calvaire des récollets de Romans dans la Drôme. Conçu en 1516 par un marchand de la région à son retour de Jérusalem, il compte quatorze stations dans la ville – dont la topographie rappelait à ceux qui en revenaient celle de Jérusalem – et aboutit à un calvaire hors les murs. Une chapelle et un couvent y ont ensuite été construits puis sept autres stations. Abandonné au XIX^e siècle, il fait aujourd'hui à nouveau l'objet de piété et de pèlerinages. Il est par ailleurs, depuis 1986, classé monument historique.

Souvent citée par les spécialistes du patrimoine et des études mémorielles, sa proposition d'une triangulation entre original, réplique et original conformé est aussi d'une grande richesse pour les géographes qui s'intéressent aux effets des mobilités internationales. Ces répliques, construites par les pèlerins à leur retour de Jérusalem, constituent en effet des exemples très concrets de la production de lieux par les mobilités internationales. Reproductions forcément inexactes, elles montrent à quel point le décalage entre un lieu et ses représentations n'enlève en rien à l'attrait de ces dernières ; certaines faisant elles-mêmes l'objet de pèlerinages importants et/ou d'une reconnaissance internationale lorsqu'elles sont inscrites au patrimoine mondial de l'UNESCO. C'est le cas de deux calvaires slovaque et polonais qui ont des dimensions, des effets sur le remodelage de leur environnement et un rayonnement international inégalés. Comme celui de Romans, ils permettent d'aborder très concrètement la production matérielle des lieux par les mobilités religieuses internationales et de comparer moins leurs formes que les processus ayant présidé à leur établissement et à leur développement. Le premier, le Mont calvaire de Banská Štiavnica (Slovaquie) a été construit entre 1744 et 1751. Il a été retenu ici pour son importance : avec vingt-quatre stations (dix de plus qu'à Jérusalem), c'est l'un des plus grands calvaires d'Europe. Le second est le Kalwaria Zebrzydowska, en Pologne, situé à quarante kilomètres de Cracovie. C'est l'un des lieux de pèlerinage les plus fréquentés de Pologne. Sa construction, commencée en 1601 avec une chapelle dédiée à la Crucifixion sur le modèle du Saint-Sépulcre de Jérusalem, s'est étalée sur deux siècles, avec trente-neuf autres chapelles. À ces quarante chapelles, s'ajoutent une basilique et un couvent qui, ensemble, relisent toute la topographie du lieu. Les collines ont été rebaptisées Golgotha, Mont des Oliviers, Sion, Moriah, et le fleuve Skawinka fait office de Cédron. Ces deux calvaires sont inscrits sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO depuis 1993 et 1999.

Aujourd'hui, près de quatre-vingts ans après la publication de *Topographie*, d'autres lieux reposent la question de ces co-productions et allers-retours entre lieux. Qu'en est-il par exemple des parcs à thème religieux chrétiens qui reproduisent eux aussi, mais de manière plus théâtralisée, la Terre sainte et la vie de Jésus ? Peuvent-ils être pensés selon cette même dialectique des lieux ? Pour qui et comment font-ils sens ? Certains sont anciens, d'autres tout à fait récents. Il y a d'abord *Palestine Park* construit dans l'État de New York au XIXe siècle et depuis plusieurs fois reconstruit. Il abrite une réplique d'une centaine de mètres et approximativement à l'échelle de la Terre Sainte. Le lac Chautauqua y fait office de mer Méditerranée, de sorte que débarquer en bateau à *Palestine Park* permettait, à l'époque, aux visiteurs de poser le pied en Terre sainte. Il y a ensuite *Holy Land Experience*, ouvert en 2001 à Orlando, un « parc d'attractions bibliques » qui se présente à la fois comme un lieu à voir (avec la plus grande maquette de la Jérusalem antique ou le *Jesus Boat*, reproduction d'un bateau de pêcheur du lac de Tibériade) et un lieu à vivre avec un marché animé par des commerçants en tenue d'époque, la possibilité de prendre part au dernier repas de Jésus et, plus surprenant encore, des comédies musicales et une reconstitution 3D de la crucifixion. Il y a enfin, le *Ark Encounter* qui a ouvert ses portes en 2016 dans le Kentucky et propose une reconstruction « grandeur nature » de l'arche de Noé (trois ponts, 155 mètres de long et seize mètres de haut) et un zoo dit exotique. Non sans faire débat⁴, ce type de projets se multiplie donc aux États-Unis, mais il a aussi essaimé en Israël avec l'ouverture d'un *Nazareth Village* en 2000 à Nazareth même et en Europe avec la projection d'un *Holy Land Park* à Majorque et d'un *Centrum Polonia in Tertio Millennio* en Pologne.

Nazareth Village est particulièrement intéressant à étudier non seulement parce que, mi-musée à ciel ouvert, mi-parc à thème, il s'inscrit à Nazareth dans l'un des hauts lieux du christianisme, mais aussi parce que des Arabes chrétiens y jouent des personnages juifs, contemporains de Jésus. Feldman et Ron (2011) rapprochent sa création de ce qu'ils appellent l'américanisation de la Terre sainte par les pèlerins protestants. *Nazareth Village* met en scène une ferme et un village du premier siècle de notre ère pour « présenter la vie, le temps et les enseignements de Jésus de Nazareth au monde entier »⁵. Son objectif est de donner aux touristes l'opportunité « de vivre et de voir le temps et la vie de Jésus ». Une première analyse des commentaires déposés sur Internet par les visiteurs laisse entrevoir que l'expérience que permet le *Village* répond à une certaine demande et comble certaines attentes « d'authenticité » déçues par la visite de la Terre sainte d'aujourd'hui. Le terme peut surprendre à propos d'un lieu qui imite à des fins commerciales une réalité disparue, mais il est à comprendre dans un contexte moderne où l'ambiance des lieux, le rythme et les pratiques du temps de Jésus (dont les pèlerins sont aussi en quête) sont difficilement perceptibles après 2000 ans d'urbanisation. S'agit-il dès lors, dans ces lieux qui mêlent expérience religieuse, dimension économique, touristique, voire récréative, d'une expérience complémentaire, supplétive, au pèlerinage ou plus largement à l'expérience que permettent les lieux saints ?

4 La construction de ce parc a largement fait débat. Si son coût élevé (150 millions de dollars) a été largement financé par une association chrétienne créationniste, il a aussi été partiellement pris en charge par les autorités locales qui y ont vu une opportunité de développement touristique et économique.

5 Cf. <http://www.nazarethvillage.com/category/66/History-of-the-Village>

Figure 1 : Jérusalem en Floride, Jésus à Orlando



Légende : Une femme demande à l'acteur qui joue Jésus au *Holy Land Experience* de la bénir
Source : <http://cnnphotos.blogs.cnn.com/2014/01/24/jerusalem-florida-the-holy-land-experience/>
Crédit : D. Cronin.

Un terrain pluriel pour étudier les effets spatiaux des mobilités internationales

Si cette recherche appelle la structuration d'un terrain pluriel, à la fois par les types de lieux étudiés et leurs contextes nationaux, elle reste néanmoins centrée sur l'espace israélo-palestinien. Comment décrire cet espace particulièrement médiatisé et clivant à grands traits ? Il s'agit d'abord d'un espace profondément structuré par un conflit de plusieurs décennies, sa non-résolution, son omniprésence et par des épisodes récurrents de guerre ouverte. Le conflit – par sa durée et la dimension identitaire qu'il revêt – imprègne tous les aspects de la vie sociale, politique, économique, territoriale et urbaine, et ce quels que soient les acteurs et les espaces considérés. Il s'agit par ailleurs d'un espace organisé en grandes oppositions. Si la plus évidente reprend les catégories étatiques « juifs » et « arabes », il faut souligner la polarisation grandissante, en Israël, entre religieux et laïcs, entre nouveaux et anciens migrants juifs et entre juifs ashkénazes et orientaux, ceux originaires des pays du Maghreb et du Moyen-Orient (Iran, Irak, Yémen, Maroc, par exemple). Ces catégories, et la manière dont elles se traduisent spatialement, tiennent à la constitution du pays par

l'exil de centaines de milliers de Palestiniens dès 1948 et l'accueil de vagues de migrants juifs successives portées par un projet politique, territorial et législatif. Au bénéfice de la loi dite du retour de 1950, des centaines de milliers de migrants sont ainsi arrivés en Israël lors de la décolonisation des pays d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient et près de 1 million de migrants d'ex-URSS y ont afflué dès l'éclosion du bloc soviétique. Ces chiffres expliquent que cinquante ans après la création d'Israël, 40 % de la population juive y étaient encore nés hors du pays (Yishai, 1999).

Pour ce qui est des mobilités religieuses, l'espace israélo-palestinien se caractérise par des flux à la fois denses, multiconfessionnels et multidirectionnels. Il y a, d'une part, des flux sortants de pèlerins israéliens juifs vers le Maroc et l'Ukraine et musulmans vers l'Arabie Saoudite et, d'autre part, des flux entrants de pèlerins juifs, chrétiens, bahaïs, druzes, musulmans qui convergent vers Jérusalem et la Galilée. La co-spatialité sur ce type d'espaces saturés de religieux et de pratiques distinctes – où à une distance sociale forte correspond une intense proximité spatiale⁶ – est bien illustrée par la *Via Dolorosa*, le premier de nos terrains.

Il s'agit d'un parcours, d'environ 500 mètres, qui mène des pèlerins chrétiens, venus du monde entier, d'un quartier musulman à un quartier chrétien de la vieille ville de Jérusalem, capitale contestée de l'État hébreu et revendiquée par l'Autorité palestinienne, pour atteindre la basilique du Saint-Sépulcre dont la gestion est réglée par un décret ottoman de 1852. Il est ponctué de stations (quatorze aujourd'hui, sept à d'autres époques) qui rappellent les épisodes de la passion de Jésus et jalonné de lieux saints et d'églises dont certains ont été construits par la France au XIXe siècle (l'église Saint-Pierre en Gallicante et la chapelle de la quatrième station) (Trimbur, 1998). Si cet espace apparaît éminemment « local » et comme figé ou immuable, sa fixation ne s'est en réalité opérée que lorsque l'on a cherché à faire correspondre les arrêts de Jésus jusqu'au lieu de sa crucifixion (le Golgotha/Saint Sépulcre) aux stations imaginées dès le XIVe siècle par les Franciscains dans leur Saint Circuit, puis à celle des Chemins de Croix européens (Halbwachs, 2008 [1941]). L'intérêt de la *Via Dolorosa* tient ainsi à cette fluidité du lieu et à la multitude d'acteurs qui s'y côtoient aujourd'hui (pèlerins et touristes étrangers, représentants des diverses autorités locales ou nationales, commerçants, habitants palestiniens de la vieille ville et juifs orthodoxes de plus en plus nombreux). En particulier, il permet d'étudier les effets des pèlerinages sur des lieux qui, pour être les plus saints du judaïsme, de l'islam et du christianisme, n'en sont pas moins des lieux à la fois éminemment touristiques et quotidiens. Densément peuplé, il donne à voir les interactions et les scènes que ces lieux permettent entre usagers quotidiens et visiteurs. Comment habitants et commerçants palestiniens de la vieille ville peuvent-ils tirer profit de ces flux touristique-religieux et valoriser ce que Retière (2003) appelle leur « capital d'autochtonie » ?

⁶ La vieille ville de Jérusalem fait moins d'un kilomètre carré et la superficie d'Israël est trente fois plus petite que celle de la France.

Figure 2 : La Via Dolorosa au niveau de la Vle station



Légende : D'habitude extrêmement fréquentée, la Via Dolorosa est ici pratiquement déserte après plusieurs attaques au couteau dans la vieille ville de Jérusalem. Les rez-de-chaussée sont occupés par des échoppes – à gauche et au dernier plan de l'image – dont plusieurs ont fermé leur porte ou leur rideau. Les étages sont occupés par des logements.

Crédit : C. Rozenholc, juin 2016.

De Jérusalem, le deuxième point focal de cette recherche est Tibériade, en Galilée, seconde destination des pèlerins internationaux en Israël, mais aussi destination touristique de premier plan. Tibériade nous intéresse ici comme lieu de pèlerinage multiconfessionnel et international à la fois pour les chrétiens (qui le considèrent comme le lieu du « ministère » et des miracles de Jésus), les Juifs (qui y vénèrent la tombe de rabbins kabbalistes comme Maïmonide) et les Druzes (qui vénèrent les tombes de Jethro, le beau-père de Moïse, de Nebi Sabalan et de Nebi Yaafori). Ainsi, c'est l'ensemble de la ville et ses abords qui ont été transformés par l'industrie touristique-religieuse. Cela étant, la Galilée offre un autre lieu à considérer pour son attractivité internationale et ses effets sur l'espace. Il s'agit du tombeau du Báb plus connu sous le nom de « Jardins bahaïs » à Haïfa⁷. En ruine dans les années 1930, ils ont été inscrits, après plusieurs rénovations et extensions, au patrimoine mondial de l'Humanité par l'UNESCO en 2008. Ces jardins sont organisés en terrasses (dix-neuf terrasses pour un dénivelé de 225 mètres) qui témoignent d'une attention particulière pour la symétrie, les essences plantées et les matériaux employés. Entrepris dès 1910 et terminé en 2001, ce lieu répond bien à la problématique de cette

⁷ Ces jardins constituent l'un des sept lieux de pèlerinage en Galilée de la religion bahaïe, une religion née en Perse au XIXe siècle, mais dont le centre se trouve aujourd'hui en Israël.

recherche et à la réflexion sur l'articulation entre production matérielle et symbolique par les mobilités internationales, d'autant que si le centre de la foi bahaïe se trouve aujourd'hui en Israël, les citoyens israéliens ne peuvent s'y convertir ou y appartenir.

Figure 3 : Les Jardins bahaïs sur la pente nord du Mont Carmel à Haïfa



Légende : Ces jardins constituent, avec leurs vingt hectares, une respiration et un repère majeur dans la ville. Le cliché montre comment leur organisation tranche avec le reste de la ville tout en y étant imbriqués⁸.

Crédit : C. Rozenholc, juin 2016.

Un dispositif méthodologique pour analyser différents types de lieux

Ces terrains et types de lieux, distincts par leur sens et leur localisation, n'en sont pas moins liés théoriquement par la problématique de cette recherche (la production des lieux par les mobilités religieuses internationales) et, pratiquement, par les circulations qui les relient et qu'il faudra mettre au jour. Pour ce faire, cette recherche mobilisera différents outils de la géographie : l'analyse quantitative classique des mobilités (pour mettre en contexte, mesurer et cartographier les mobilités religieuses), l'observation (pour saisir les acteurs, mais aussi les formes et l'organisation des lieux lorsqu'ils sont vides et pleins), les entretiens (pour comprendre la perception et le rôle des différents acteurs dans la production des lieux) et l'analyse d'internet et des réseaux sociaux (pour

⁸ Les documents de l'UNESCO insistent d'ailleurs sur l'idée que, depuis un siècle, la ville s'est développée en parallèle avec les jardins bahaïs. Cf. <http://whc.unesco.org/fr/list/1220/documents/>

appréhender la dimension transnationale de ces lieux et la manière dont de très nombreuses images et récits de ces lieux sont mis en circulation). Le but de ce dispositif méthodologique est triple : pouvoir se déployer sur plusieurs terrains, analyser conjointement différents types de lieux de mobilité et ouvrir la lecture des lieux étudiés à plusieurs catégories d'individus. Ce dispositif permettra d'aborder les lieux de mobilité dans leurs dimensions matérielle, temporelle et sociale, en tenant compte de la diversité des flux, de la temporalité des pèlerinages et de la multiplicité des acteurs qui leur sont, directement ou indirectement, liés. Mis en œuvre de la sorte, ce dispositif permettra de comparer les lieux étudiés, non pas terme à terme, mais pour en exposer les ressorts et les processus de production par les mobilités.

Du point de vue méthodologique, l'innovation du projet tient à la diversité des outils proposés et à leur combinaison pour analyser les différents lieux d'étude. Si les méthodes les plus classiques ne demandent pas ici d'éclaircissements particuliers (analyse quantitative, conduite d'entretien), cette note est l'occasion d'exposer celles qui sont les plus novatrices et en particulier celle envisagée pour « observer les lieux de mobilité », des lieux à usages multiples (lieux saints, lieux de vie, de tourisme, lieux marchands) et dotés de temporalités spécifiques. Pour en tenir compte, ces lieux seront tout d'abord observés à différents moments de l'année : lorsqu'ils sont saturés de visiteurs, comme c'est le cas de Jérusalem à Pâques, et, en dehors des temps des pèlerinages, lorsqu'ils sont peu fréquentés. Cette observation sera conduite notamment grâce à la photographie qui servira d'outil d'observation et de documentation des situations, scènes, objets, acteurs et lieux d'études. Les lieux de mobilité seront par exemple photographiés « vides » et « pleins », avec et sans pèlerins, pour montrer comment leur présence transforme les lieux et comment leurs pratiques s'y déploient. La photographie créera un moyen de connaissance, mais aussi de comparaison entre les terrains.

La photographie sera également mobilisée dans les entretiens, notamment avec les pèlerins et touristes religieux de différentes religions et provenance géographique⁹ pour comprendre, d'une part, le sens et la place qu'ils accordent aux lieux visités (en prêtant attention à la manière dont ils relatent leur expérience des lieux, les décrivent et s'y identifient) et, d'autre part, lorsque c'est le cas, les liens qu'ils établissent entre les différents lieux visités. Certains entretiens pourront ensuite être prolongés par des discussions sur la base des photographies des pèlerins et des touristes qui seront alors de support d'entretien (Collier, 1957). Conduire des entretiens avec les interviewés à partir de leurs propres photos donnera accès à une subjectivité que l'entretien ne laisse pas forcément passer et qui est un élément fort de la production des lieux. Par ailleurs, postulant que les pèlerins participent à produire les lieux qu'ils visitent, prêter attention aux images qu'ils en tirent est important. Ces photographies révéleront une adéquation (ou non) avec l'iconographie des lieux de pèlerinages circulant sur internet et montreront comment pèlerins et touristes reconstituent, à travers elles, leur voyage.

9 Outre les pèlerins et touristes, seront également interviewés l'ensemble des acteurs identifiés a priori comme producteurs, à un titre ou un autre, des « lieux de mobilité » étudiés pour comprendre le rôle de chacun dans la production matérielle et symbolique de ces lieux : pèlerins et touristes religieux, guides touristiques locaux, pasteurs et prêtres, commerçants, habitants juifs, chrétiens et musulmans des lieux visités, promoteurs privés et publics des lieux de pèlerinage, régisseurs publics.

L'observation des lieux sera également conduite en suivant la proposition de l'architecte et anthropologue Bonnin (2010) afin de mieux saisir les liens qui se nouent entre les dimensions matérielle et sensible des lieux. Sa proposition, d'une lecture essentiellement formelle, apparaît nécessaire pour comprendre ce qui fait lieu : les pratiques qui s'y déploient et l'ambiance qui s'en dégage. Par ailleurs, elle recoupe les dimensions temporelle, matérielle et sociale qui structurent l'interrogation sur les lieux au cœur de cette recherche. À l'étude du lieu par sa profondeur et sa surface, Bonnin ajoute l'étude du style, de la structure et de l'apparence des lieux étudiés, mais aussi celle de l'architecture, des dimensions et proportions des bâtiments. Il analyse aussi l'organisation interne des lieux en relevant les limites, les frontières, les seuils et les circulations que ceux-ci permettent ou empêchent. Enfin, il analyse la manière dont un lieu s'insère dans son environnement. Cette analyse formelle, rarement menée pour aborder le « lieu », permettra de décrire de manière précise les différents lieux d'études (quel que soit leur type) et, ce faisant, de rassembler des éléments de compréhension comparables quant aux effets des formes sur les pratiques, l'ambiance et le sens du lieu.

Conclusion

Si l'espace israélo-palestinien est particulièrement médiatisé pour ses tensions politiques, territoriales et religieuses, on en connaît moins la force d'attraction en termes de mobilités religieuses internationales. Or, il s'agit de mobilités à la fois diverses, en terme d'origine géographique et d'appartenance religieuse, massives et récurrentes. Chaque année, près de 3,5 millions de personnes (pèlerins et touristes confondus) se rendent dans le pays ; des chiffres considérables rapportés à une population qui ne dépasse pas les 8 millions d'habitants. En s'y déployant à la fois symboliquement et spatialement, elles concourent à inscrire l'espace israélo-palestinien dans un réseau transnational, jusque-là peu exploré, de lieux touristico-religieux : lieux de pèlerinage, lieux de suppléance et parcs à thème où le religieux, marchandisé et mis en scène, n'en comble pas moins les attentes, en terme d'expériences et de sens du lieu, de certains pèlerins et touristes religieux. Disant cela, cette recherche lie donc de manière théorique différents types de lieux en leur reconnaissant une spécificité à analyser ; celle de « lieux de mobilité ». La mise en œuvre du dispositif méthodologique viendra ensuite montrer les ressorts et les processus de cette construction en écho des lieux de mobilité par des échanges matériels et symboliques dont les pèlerins et les touristes religieux sont, en quelque sorte, les vecteurs : en pratiquant les lieux de pèlerinage, en les répliquant pour et chez eux par les lieux de suppléance, en faisant circuler, démultipliées par internet, les images et les récits qu'ils en font ou en cherchant des expériences complémentaires dans les parcs à thème. La mise en miroir de ces types de lieux offrira une réelle avancée dans la compréhension du lieu et de sa production par les mobilités internationales. Elle permettra également, suivant la suggestion de Kong (2010), d'articuler plusieurs échelles d'analyse des expressions spatiales des religions : celles micro de l'expérience, méso de la production des lieux et macro des relations inter ou transnationales. L'articulation de ces trois échelles permettra de dé-singulariser le terrain israélo-palestinien et d'en dévoiler certains aspects et acteurs – notamment ces pèlerins internationaux qui ne sont ni Israéliens ni Palestiniens – masqués, d'une certaine manière, par l'omniprésence du politique et du conflit qui y règne.

Si la littérature s'accorde à dire que les pèlerinages transforment les pèlerins, cette recherche propose donc de changer de perspective pour s'attacher à comprendre comment les mobilités religieuses internationales produisent et transforment les lieux où elles se déploient. Questionner les lieux par les mobilités religieuses, ce sera ainsi, d'une part, saisir les différents acteurs qui – sans que leur vision ne converge forcément – les coproduisent matériellement et symboliquement. Ce sera, d'autre part, s'intéresser véritablement aux formes spatiales dans lesquelles ces expériences prennent place, au sens, voire à l'ambiance ou à l'« esprit des lieux » (Lévy et Lussault, 2000), qu'elles concourent à produire. En posant la question de la production matérielle et symbolique des lieux par les mobilités religieuses internationales, cette recherche vise une meilleure connaissance de la production du lieu contemporain et de son sens dans un monde où les mobilités occupent une place inédite. De ce point de vue, l'entrée par le lieu offre la possibilité de ne pas se focaliser sur un espace, une population ou un groupe particulier, pour tenir compte d'un ensemble d'acteurs. Cette démarche permet d'appréhender les mises en scène (Goffman, 1973), récits ou parcours, l'accumulation de pratiques et l'épaisseur temporelle, mais aussi la qualité dynamique des lieux (Racine et Walther, 2003), tout en se détachant d'espaces singuliers.

En conclusion, cette recherche, une fois terminée, offrira une analyse renouvelée de l'espace israélo-palestinien par des catégories d'analyse – les mobilités religieuses internationales – autres que celle omniprésente du politique, mais elle permettra également des avancées théoriques et méthodologiques sur la question du lieu et des mobilités. Pèlerinages et tourisme religieux, peu traités par la géographie malgré l'importance des mobilités qu'ils provoquent, sont des éléments de compréhension forts de la production et du rapport au lieu contemporain.

Références bibliographiques

Adelkhah Fariba (2007) Économie morale du pèlerinage et société civile en Iran : les voyages religieux, commerciaux et touristiques à Damas, *Politix*, 77, pp. 39-54.

Albera Dionigi (2005) Pèlerinages mixtes et sanctuaires « ambigus » en Méditerranée, in Sylvie Chiffolleau et Anna Madoeuf Eds., *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, pp. 347-378.

Andézian Sossie (2010) Formation des identités palestiniennes chrétiennes. Églises, espace et nation, *Archives de sciences sociales des religions*, 149, pp. 189-210.

Argyriadis Kali, Capone Stefania, De La Torre Renée et Mary André (Éds.) (2014) *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan-IRD, 258 p.

Aubin-Boltanski Emma (2003) La réinvention du *mawsim* de Nabî Sâlih. Les territoires palestiniens (1997-2000), *Archives de sciences sociales des religions*, 123, pp. 103-120.

- Barrère Céline et Rozenholc Caroline** (Dirs.) (2018) *Les lieux de mobilité en question. Acteurs, enjeux, formes, situations*, Paris, Karthala, 184 p.
- Bava Sophie** (2005) Variations autour de trois sites mourides dans la migration, *Autrepart*, 4 (36), pp. 105-122.
- Bava Sophie et Capone Stefania** (2010) Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement, *Autrepart*, 4 (56), pp. 3-15.
- Bennafla Karine** (2005) L'instrumentalisation du pèlerinage à La Mecque à des fins commerciales, in Sylvia Chiffolleau et Anna Madœuf Eds., *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, pp. 193-202.
- Boivin Michel et Delage Rémy** (2010) Benazir en odeur de sainteté. Naissance d'un lieu de culte au Pakistan, *Archives des sciences sociales des religions*, 151, pp. 189-211.
- Bonnin Philippe** (2010) Pour une topologie sociale, *Communications*, 87, pp. 43-64.
- Brochot Anne et De La Soudière Martin** (2010) Pourquoi le lieu ?, *Communications*, 87, pp. 5-16.
- Bulot Thierry et Veschambre Vincent** (Dirs.) (2006) *Mots, traces et marques. Dimension spatiale et linguistique de la mémoire urbaine*, Le Mesnil-sur-l'Estrée, L'Harmattan, 246 p.
- Buttimer Anne and Seamon David** (1980) *The Human Experience of Space and Place*, Londres, Croom Helm, 204 p.
- Capone Stefania** (2010) Religions « en migration » : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale, *Autrepart*, 56 (4), pp. 235-259.
- Chevrier Marie-Hélène** (2013) Pèlerinage et pratiques spatiales à Mexico et Lourdes. Entre familiarité et altérité, *Carnets de géographes*, 6, pp. 1-12.
- Chiffolleau Sylvia** (2003) Un champ à explorer : le rôle des pèlerinages dans les mobilités nationales, régionales et internationales du Moyen-Orient, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 19 (3), pp. 285-289.
- Chiffolleau Sylvia et Madœuf Anna** (Dirs.) (2005) *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 406 p.
- Collier John** (1957) Photography in anthropology: a report on two experiments, *American Anthropologist*, 59, pp. 843-859.
- Collins-Kreiner Noga, Kliot Nurit, Mansfeld Yoel and Sagi Keren** (2006) *Christian Tourism to the Holy Land. Pilgrimage during Security Crisis*, Aldershot, Ashgate, 183 p.
- Dardel Éric** (1990 [1952]) *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, Paris, CTHS, 200 p.
- Debarbieux Bernard** (1995) Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique, *Espace géographique*, 24 (2), pp. 97-112.
- Dejean Frédéric et Endelstein Lucine** (2013) Approches spatiales des faits religieux, *Carnets de géographes*, 6, pp. 1-19.

Entrikin Nicholas (2003) Lieu, in Jacques Lévy et Michel Lussault Éd.s., *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, pp. 1-5.

Feldman Jackie and Ron Amos (2011) American Holy Land: Orientalism, Disneyization, and the Evangelical Gaze, in Burkhard Schnepel, Gunnar Brands und Hanne Schöning, *Orient – Orientalistik – Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*, Bielefeld, Transcript Verlag, pp. 151-176.

Foucault Michel (1984) Des espaces autres : Hétérotopies (1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, pp. 46-49.

Goffman Erwin (1973) *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit, 256 p.

Halbwachs Maurice (2008 [1941]) *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, PUF, 205 p.

Imbert Christophe, Dubucs Hadrien, Dureau Françoise et Giroud Matthieu (Dir.s.) (2014) *D'une métropole à l'autre. Pratiques urbaines et circulations dans l'espace européen*, Paris, Armand Colin, 496 p.

Joseph Isaac (1997) Prises, réserves, épreuves, *Communications*, 65, pp. 131-142.

Joseph Isaac (1992) L'espace public comme lieu de l'action, *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58, pp. 1-9.

Kong Lily (2010) Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion, *Progress in Human Geography*, 34 (6), pp. 755-776.

Lahire Bernard (1998) *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 272 p.

Lefebvre Henri (2000 [1974]) *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 485 p.

Lévy Jacques et Lussault Michel (Dir.s.) (2000) *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographie à Cerisy*, Paris, Belin, 351 p.

Massey Doreen and Jess Patricia (1995) *A place in the World?*, Oxford, The Open University, 256 p.

Monnet Jérôme (1998) La symbolique des lieux : pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité, *Cybergeo*, 56, pp. 1-10.

Pagès-El Karaoui Delphine (2005) Le mouled de Sayyid al-IBadawî à Tantâ : logiques spatiales et production d'une identité urbaine, in Sylvia Chiffoleau et Anna Madœuf Éd.s., *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, pp. 237-264.

Park Chris (2004) Religion and geography, in John Hinnells Ed., *Routledge Companion to the Study of Religion*, Londres, Routledge, pp. 439-455.

Piette Albert (1996) *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié, 203 p.

Piveteau Jean-Luc (2010) Lieu et territoire : une consanguinité dialectique ?, *Communications*, 87, pp. 149-159.

Racine Jean-Bernard et Walther Olivier (2003) Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré, *L'information géographique*, 67 (3), pp. 193-221.

Raulin Anne (2009) Minorités urbaines : des mutations conceptuelles en anthropologie, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 25 (3), pp. 33-51.

Relph Edward (1976) *Place and placelessness*, Londres, Pion, 156 p.

Retière Jean-Noël (2003) Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital populaire, *Politix*, 16 (63), pp. 121-143.

Ron Amos (2009) Towards a typological model of contemporary Christian travel, *Journal of Heritage Tourism*, 4 (4), pp. 287-297.

Rozenholc Caroline (2014) Sens du lieu, identifications et *méditerranéité* à Tel-Aviv et Marseille. Une proposition méthodologique pour l'analyse de la mondialisation des lieux en Méditerranée, *Géographie et Cultures*, 89-90, pp. 261-282.

Rozenholc Caroline (2010) *Lire le lieu pour dire la ville. Florentin : une mise en perspective d'un quartier de Tel Aviv dans la mondialisation*, Thèse de doctorat, Université de Poitiers, 546 p.

Schnell Izhak (2007) Conceptual Remarks for the Understanding of City and Border Systems in Global Reality, *Geographica Helvetica*, 62 (1), pp. 43-51.

Smith Neil (2004) Scale bending and the fate of the national, in Éric Sheppard and Robert McMaster Eds., *Scale and geographic inquiry: nature, society, and method*, Blackwell, Malden, pp. 192-212.

Thibaud Jean-Paul (2004) Une approche pragmatique des ambiances urbaines, in Pascal Amphoux, Grégoire Chelkoff et Jean-Paul Thibaud Eds., *Ambiances en Débats*, Grenoble, À la Croisée, pp. 145-158.

Trimbur Dominique (1998) Une présence française en Palestine. Notre-Dame de France, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 3, pp. 32-58.

Trouillet Pierre-Yves (2015) Conclusions sur les articulations entre territoires et lieux de culte (avec un détour par l'hindouisme), *Hypothèses*, 1 (18), pp. 249-259.

Trouillet Pierre-Yves (2013) Pour une géographie sociale des faits religieux. L'exemple de l'hindouisme en pays Tamoul (Inde du Sud), *Carnets de géographes*, 6, pp. 1-23.

Yishai Yael (1999) Interest Politics in a Comparative Perspective: The (Ir)regularity of the Israeli Case, in David Levi-Faur, Gabriel Sheffer and David Voger Eds., *Israel: The Dynamics of Change and Continuity*, Londres, Frank Cass, pp. 73-86.

Caroline Rozenholc

Penser les mobilités internationales à l'aune des lieux qu'elles produisent. Pistes de réflexion à partir du tourisme religieux (Israël, États-Unis, Europe)

Cette note de recherche souhaite rendre compte des pistes théoriques et méthodologiques qui se dégagent d'une recherche en cours sur les effets spatiaux des mobilités religieuses internationales dans les espaces vers lesquels elles convergent. Initiée dans le cadre d'un projet de la MSH Paris Nord intitulé « De la mémoire aux territoires : interroger la fabrique des lieux de mobilité », cette recherche porte plus précisément sur la question des lieux que ces mobilités touristico-religieuses concourent à produire en s'intéressant à la fois aux pratiques qu'ils suscitent et à la dimension matérielle de ces derniers. Un terrain exploratoire en 2016 en Israël – un espace d'observation privilégié par l'omniprésence du religieux, sa diversité et ses effets particulièrement structurants sur l'espace – a montré comment, s'y déployant spatialement, pèlerinages et tourisme religieux participent non seulement à produire des lieux, mais également à produire différents types de lieux. Trois de ces « lieux de mobilité » ont été identifiés : des lieux de pèlerinage, des lieux de substitution construits pour pallier la difficulté d'accéder à certains lieux saints et, plus surprenant, des parcs à thème religieux. Ce constat pose la question des processus, des acteurs et des modalités de production de ces lieux de nature différente. Il pose également la question des circulations entre ces lieux et de la circulation des lieux eux-mêmes, c'est-à-dire de leur « translation » par-delà les frontières nationales d'un territoire israélo-palestinien que l'on peut alors réinscrire dans l'espace des mobilités internationales et de la transnationalisation des pratiques et des lieux qu'il induit.

International Mobilities Shape Places. Thinking these Processes through Religious Tourism and Pilgrimages (Israel, the United States, Europe)

This research note aims to account for the theoretical and methodological paths emerging from an on-going research on the spatial effects of international religious mobility in the spaces towards which it converges. Initiated in the framework of a project of the MSH Paris Nord entitled "From memory to territories: questioning the production of places of mobility", this research focuses on the question of the places these touristico-religious mobilities concur to produce. It addresses both the practices these places generate and their material dimension. An exploratory field in Israel in 2016 has shown how, spreading out spatially, pilgrimages and religious tourism participate not only to produce places but also to produce different types of places. Three of these "places of mobility" have been identified: pilgrimage places, substitution places built to overcome the difficulty of accessing some holy places and theme parks. These observations raise the question of the processes, the actors and the modalities of production of these different types of places. It also raises the question of the circulation between these places and the circulation of these places themselves, across the Israeli-Palestinian national borders.

Pensar las movilidades internacionales en relación con los lugares que producen. Vías de reflexión a partir del turismo religioso (Israel, Estados Unidos, Europa)

Esta nota de investigación está encaminada a informar sobre las vías teóricas y metodológicas que se desprenden de una investigación en curso sobre las incidencias espaciales de las movilidades religiosas internacionales en los espacios hacia las que convergen. Dicha investigación, que se inició en el marco de un proyecto de la MSH París Nord titulado: «De la memoria a los territorios: cuestiones sobre la fabricación de los lugares de movilidad», se centra más concretamente en el tema de los lugares que dichas movilidades turístico-religiosas contribuyen a producir, interesándose a la vez por las prácticas que esos lugares suscitan y por su producción material. Un trabajo sobre el terreno llevado a cabo en 2016 en Israel – país que constituye un espacio de observación privilegiado debido a la omnipresencia del factor religioso, la diversidad de éste y sus efectos especialmente estructurantes en el espacio – ha mostrado cómo las peregrinaciones y el turismo religioso, al desplegarse espacialmente, contribuyen no sólo a producir lugares sino también distintos tipos de lugar. Se han definido así tres «lugares de movilidad»: lugares de peregrinación, lugares de sustitución creados para enfrentarse con la dificultad de acceso a determinados lugares sagrados y, de modo un tanto sorprendente, parques temáticos de tipo religioso. Esto plantea la cuestión de los procesos, los agentes y las modalidades de producción de esos lugares de distinta índole. Plantea asimismo la cuestión de la circulación entre esos lugares y la de la circulación de los lugares en sí mismos, o sea de cómo se «trasladan» más allá de las fronteras de un territorio israelí-palestino que puede entonces ser reinstalado a su vez en el espacio de las movilidades internacionales, así como la de la transnacionalización de las prácticas y de los lugares que ello induce.